46e ANNÉE (5e série) | No 5 | 31 JANVIER 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que penser de l'opinion qui attribue le *Magnificat* à sainte Elisabeth, en invoquant l'autorité d'anciens manuscrits ? Ne contredit-elle pas la persuasion tant de fois séculaire et l'enseignement même de l'Eglise ?

R. — La question a été déjà abordée dans l'*Ami*, en 1913, p. 238 et p. 900 ; mais, comme elle ne fut alors qu'effleurée, il ne sera pas inutile d'y revenir.

L'attribution du *Magnificat* à sainte Elisabeth fut insinuée pour la première fois par M. Loisy en 1893, dans l'*Enseignement biblique*, n. XI, p. 35 ; mais alors le professeur de l'Institut catholique de Paris ne croyait pas pouvoir se prononcer contre l'opinion traditionnelle, car, disait-il, les témoignages extrinsèques étaient trop peu nombreux *pour qu'il fût prudent* de rejeter la leçon commune (p. 36). Quatre ans plus tard, en octobre 1897, un certain François Jacobé, qui n'était autre que M. Loisy (on le soupçonnait alors, mais on ne le sut que plus tard avec certitude : cf. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, juin 1901, p. 278, note), jugea bon d'être plus catégorique et il développa avec complaisance l'hypothèse d'après laquelle le *Magnificat* aurait été le cantique de reconnaissance de sainte Elisabeth et non de Marie, la mère de Jésus (cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1897, p. 424-32). La même opinion trouva tout naturellement place dans les *Evangiles Synoptiques* de Loisy, t. I, p. 302-305 (Ceffonds, 1907-1908).

En 1900, Harnack attribua lui aussi nettement le *Magnificat* à sainte Elisabeth (cf. *Sitzungsberichte der kön. pr. Akademie der Wiss. zu Berlin*). et des critiques indépendants, anglais ou allemands, partagèrent son sentiment. Signalons entre autres : Schmiedel, Burkitt, Montefiore, Köstlin, Merx, etc.

Voici quels furent les arguments, d'ordre externe ou d'ordre interne, mis d'ordinaire en avant pour refuser à la T. S. Vierge la composition du *Magnificat*.

A) ARGUMENTS D'ORDRE EXTERNE. — 1o Trois manuscrits de l'ancienne version latine antérieure à S. Jérôme : le *Vercellensis* (IVe s.), le *Veronensis* (Ve s.) et le *Rhedigerianus* (VIIe s.) introduisent le *Mgf.* par la formule : « Et ait *Elisabeth.* » — 2o Quatre autres manuscrits de l'ancienne Vulgate ont seulement la formule : « Et ait, » donnant à entendre que le cantique doit être attribué à celle qui a parlé immédiatement auparavant, c'est-à-dire à sainte Elisabeth. De ces indications diplomatiques on a conclu que le texte primitif (Luc, I, 46) devait avoir eu seulement : « Et ait. » Les copistes auraient donné eux-mêmes par la suite un sujet au verbe, les uns mettant « Maria » sous l'influence du développement du culte marial, et les autres préférant Elisabeth ; ces derniers seuls seraient, dit-on, les échos de la véritable et authentique tradition. — 3o Cette tradition existait d'ailleurs encore au début du Ve siècle, puisque S. Nicétas, évêque de Remesiana, en Dacie, énumérant les cantiques en usage dans son Eglise, attribue expressément le *Mgf.* à sainte Elisabeth : « Cum *Helisabeth* Dominum anima nostra magnificat » (cf. *Rev. Bibliq.* 1897, p. 286).

Et c'est tout... On a voulu, mais à tort, faire intervenir en faveur de l'attribution du *Mgf.* à sainte Elisabeth et S. Irénée et Origène. Or, le premier, dans l'*Adv. Hæres.* (III, X, 2 ; IV, VII, 1), attribue sans hésitation aucune le *Mgf.* à la T. S. Vierge, et les deux seuls manuscrits de la traduction latine de S. Irénée où cette attribution a été modifiée ont certainement été la victime d'une retouche intentionnelle maladroite, puisque l'attribution du *Mgf.* à sainte Elisabeth est en opposition formelle avec le contexte. (Cf. Lepin, *Le* Magnificat *doit-il être attribué à Marie ou à Elisabeth*, dans l'*Univers Catholique*, 1902, p. 223-24). Quant au second, Origène, s'il mentionne dans sa 7e homélie sur S. Luc, d'après la traduction latine que nous en a laissée S. Jérôme, l'opinion suivant laquelle un certain nombre de manuscrits attribuent le *Mgf.* à sainte Elisabeth [1], il ne la mentionne que pour la déclarer *exceptionnelle* et il se refuse à l'adopter : le *Mgf.* demeure pour lui le « vaticinium virginale. » Ne dit-il pas, à la fin de la même homélie : « Super quibus et beata Maria magnificat dominum Jesum. Magnificat autem anima Dominum. » On voit donc si M. Loisy avait parfaitement raison de déclarer, en 1893, que les témoignages extrinsèques étaient trop peu nombreux pour qu'il soit prudent de rejeter la leçon commune. Et encore

[1] « Non ignoramus quod secundum alios codices et hæc verba (Magnificat) Elisabeth vaticinatur. » (*P. G.*, t. XIII, col. 1817).

invoquait-il alors, à tort d'ailleurs, comme nous venons de le démontrer, l'autorité de S. Irénée.

B) Arguments d'ordre interne. — Le texte même du *Mgf.* conviendrait mieux, dit-on, à sainte Elisabeth qu'à la T. S. Vierge. — 1° Si l'on considère comme acquis, vu les divergences des mss. mettant ici « Maria, » la « Elisabeth » ou même n'indiquant pas du tout de sujet, que le sujet du verbe « *dit* » ne devait pas être primitivement exprimé, il est tout naturel que celle qui va parler soit la même que celle qui a tenu le discours précédent, donc, que ce soit sainte Elisabeth. — 2° Dans la conclusion (I, 56) : « *Marie* resta *avec elle* environ trois mois, » Marie est désignée par son nom et Elisabeth seulement par le pronom. Comment ne pas supposer dès lors que si Marie est rappelée directement à la pensée du lecteur, c'est parce que la personne qui a parlé dans le cantique n'est pas elle, mais sainte Elisabeth ? — 3° L'influence du Saint-Esprit sur sainte Elisabeth a été signalée au verset 41 : cette influence lui fait saluer Marie aux versets 43-45, puis chanter son cantique de reconnaissance, 46-55, à l'occasion du tressaillement du Précurseur dans son sein. Rien de tel n'est noté par l'Evangéliste au sujet de la T. S. Vierge. — 4° Enfin, le *Mgf.*, décalque du cantique d'Anne, mère de Samuel demeurée longtemps stérile, se comprend sur les lèvres de sainte Elisabeth qui fut dans une situation analogue, et non sur les lèvres de Marie qui était à la fleur de l'âge.

Telles sont, en toute loyauté, les raisons mises en avant contre l'opinion traditionnelle. Que valent ces raisons ?

Si l'on envisage les témoignages patristiques, on ne peut mettre en avant que le seul Nicétas. Tous les autres écrivains, qu'ils soient grecs, latins ou syriens, sont unanimes pour attribuer le *Mgf.* à Marie. — Si l'on considère les manuscrits, les meilleurs et les plus anciens (Sinaïticus, A. B. C.) ont la leçon : « Et Marie dit. » Il en est de même des mss. syriaques, coptes ou latins originaires d'Afrique. Et de ce fait nous tirons aussitôt ces deux conclusions : *a)* La leçon « Et Elisabeth dit » n'est certainement pas la leçon primitive ; *b)* la leçon « Et elle dit, » sans mentionner le sujet par un nom propre, ne l'est pas davantage : sinon le contexte, en dépit du culte rendu à Marie, eût imposé le nom de sainte Elisabeth et on ne trouverait pas un manuscrit sur cent qui eût mis le nom de Marie. La formule « Et Elisabeth dit » ne se trouve que dans trois mss. latins originaires d'Italie, et le P. Lagrange donne de l'origine de cette leçon si rare une hypothèse assez vraisemblable : « On peut supposer, dit-il, que pour plus de clarté, quelques manuscrits ont ajouté Elisabeth après Maria : *Et dit Maria Elisabeth.* Et Marie dit à Elisabeth... Quelques copistes ont pu penser que l'un des deux mots était de trop et préférer Elisabeth pour la raison (d'ordre interne) qui entraîne les critiques modernes. Au point de vue de la critique textuelle, la question est tranchée. » (Cf. *Evangile selon S. Luc*, p. 45).

Si l'on considère le texte même du *Mgf.*, les raisons alléguées sont loin d'être décisives. La désignation de Marie par son nom au verset 56 est toute naturelle, puisque Marie occupe dans tout le récit la place prépondérante. Sans doute, par certains traits, le *Mgf.* ressemble au cantique d'Anne, la mère de Samuel ; le même thème de la reconnaissance sur les lèvres d'Anne et sur celles de Marie appelle les mêmes idées et suggère les mêmes expressions, surtout dans une langue qui ne disposait pas d'un vocabulaire fort varié. Mais cette ressemblance du cantique d'Anne avec le *Mgf.* n'en fait pas nécessairement le cantique d'une femme demeurée longtemps stérile. Rien dans les strophes ne rappelle la stérilité ; et tout y proclame avec force les bienfaits extraordinaires dont Marie a été comblée par le fait de sa divine maternité. Et tandis que tout nous interdit de prêter alors le cantique à sainte Elisabeth, (ce n'était pas le moment ; on eût compris qu'elle chantât sa reconnaissance lors de la conception ou de la naissance du Précurseur ; mais elle n'avait pas lieu de le faire à l'arrivée de Marie ; et ce chant qui la mettait au premier plan ne correspondait pas aux sentiments d'humilité et de modestie manifestés par elle aux versets 43-45, elle ne pouvait se proclamer bienheureuse après s'être effacée pour bénir sa cousine et son enfant), au contraire, tout semble naturel dans cette scène de la Visitation si la personne la plus honorée profite de la salutation d'Elisabeth, qui l'a complimentée de sa divine maternité, pour dire à Dieu toute sa reconnaissance. Le verset 48 : « Respexit humilitatem ancillæ suæ, ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes, » fait sur les lèvres de Marie une allusion évidente à la forme sous laquelle elle donna son acquiescement au message de l'archange Gabriel : « Ecce ancilla Domini » (I, 38), et authentifie, à n'en pas douter, le cantique en sa faveur. — Il reste évidemment le fait que l'illumination du Saint-Esprit n'a pas été mentionnée avant que la T. S. Vierge ne prît la parole. Et pourquoi eût-elle dû être mentionnée ? Est-ce que depuis l'Annonciation Marie n'est pas en dehors des lois communes ? Le Seigneur est avec elle ; le Saint-Esprit qui est venu en elle pour la faire concevoir le Fils de Dieu, habite en elle d'une manière permanente ; sa présence n'avait donc pas à être signalée de nouveau au moment où elle allait rendre grâces.

Pour tous ces motifs, l'attribution du *Mgf* à sainte Elisabeth doit être rejetée ; l'opinion qui en fait le cantique de Marie doit être tenue pour la seule qui soit *vraiment traditionnelle*, pour la seule qui soit *scientifiquement certaine*. En se prononçant en ce sens le 20 juin 1912, la Commission biblique a pris parti en faveur de la vraie tradition et de la saine critique [1]. Et, grâces

[1] Art. IV : « Ces documents tout à fait rares et très particuliers dans lesquels le cantique *Magnificat*

à Dieu, les catholiques ne sont pas les seuls à soutenir cette thèse ; avec eux sont des savants réputés qui ont refusé de marcher, à l'aveugle, dans le sillage d'Harnack ; qu'il nous suffise de mentionner ici : Spitta, Wernle, Weiss, Wordsworth [1].

Q. — J'ai lu votre réponse à propos des croix du Chemin de croix, qui doivent être en bois, et je me suis reporté au *Rituel* où vous renvoyez. J'y ai bien lu la même chose. Mais :

1o Est-ce bien sous condition de la validité du gain des indulgences ? Si oui, vous comprendrez l'étonnement de nombreux curés. Nous avons presque tous des Chemins de croix en stuc, avec des croix en stuc.

2o Les fidèles n'ont donc pas gagné les indulgences, et les curés ont-ils donc tenté en vain de les leur faire gagner ?

3o S'il en est ainsi, pourquoi l'Eglise ne nous a-t-elle pas avertis ?

4o Peut-on espérer, pour ces Chemins de croix ainsi érigés, une sorte de *sanatio*, ou de revalidation ?

5o Si non, que faut-il faire ? J'ai bien dans mon grenier l'ancien Chemin de croix en bois, avec des croix de bois. Il y en a cependant une à peu près détruite. Comment faire ?

R. — Bien que nous ayons répondu, à l'endroit que vous visez (1926, p. 858), à une question toute particulière, la solution à votre demande présente s'y trouve très nettement. Nous allons cependant répondre cette fois directement à toutes vos préoccupations.

Ad I. Oui, sans nul doute, il est certain que les croix doivent être de bois, et cela sous peine de la nullité de l'érection du Chemin de croix. Si les croix ne sont pas, toutes les quatorze, de bois, il n'y a pas de Chemin de croix canoniquement érigé. Et toutes les conséquences suivent.

Pour appuyer cette assertion, qui n'est certainement pas aussi ignorée que vous le prétendez, nous ne vous citerons, entre de nombreux autres, que deux décrets de la S. C. des Indulgences.

1o Décret du 30 janvier 1839, pour Langres. *Ad II* : « Lorsque les stations du Chemin de croix canoniquement érigées sont représentées par des tableaux peints, les indulgences de ce Chemin de croix sont-elles attachées à ces tableaux, ou bien au lieu même où ils sont placés ? — Réponse : *Négativement* aux deux parties. En effet, les indulgences sont attachées seulement aux croix, qui seules doivent être nécessairement bénites, et pas du tout aux tableaux. »

2o Deuxième décret : *Auranen.*, 23 novembre 1878. « 1. Ces mots : *Ex ligno debent esse cruces*, qu'on lit dans l'appendice au *Rituel Romain* édité l'année 1864 par l'imprimerie de la S. C. de la Propagande, p. 404, obligent-ils sous peine de nullité ? — Rép. : *Oui*. »

Ad II Evidemment, comme vous le voyez. Tout serait donc perdu, s'il n'y avait à considérer que le gain des indulgences. Mais il ne faut pas oublier que la pratique des prières ou actes indulgenciés, comme nous avons eu l'occasion de le dire déjà plusieurs fois (et nous ne cesserons pas de prendre toutes les occasions de le répéter), vaut mieux que le gain des indulgences mêmes. La concession des indulgences n'est là que pour indiquer aux fidèles l'excellence de telles pratiques de la piété catholique. Ne prenons pas l'accessoire pour le principal. Ne faisons pas des âmes en tous points mercenaires. Si les curés dont vous parlez, tout en insistant sur les indulgences, ce qui est très bien et très louable, avaient aussi expliqué aux fidèles les mérites de ce saint exercice du Chemin de la croix, sa grande conformité avec le culte de l'Eglise, sa place éminente parmi les manifestations de piété envers la passion de Notre-Seigneur, qui est et qui restera toujours dans l'Eglise la grande dévotion, rien assurément ne serait perdu, ou peu de chose. Si l'on n'a cherché que le gain, en effet, on ne peut pas s'empêcher d'éprouver la mélancolie de la perte sèche. Il faut apprendre de ce fait en quoi consiste la vraie dévotion, et le véritable culte rendu à Dieu, le véritable amour à lui adressé.

Il faut en tirer aussi une autre conséquence. Les marchands de Chemins de croix, qui ne sont tout juste que des *commerçants*, vous inondent de Chemins de croix tout en stuc, y compris les croix. Y connaissent-ils quelque chose ? Vous les achetez. Cela leur suffit. Voudriez-vous exiger d'eux qu'ils vous servent des produits en règle avec les instructions et règlements de l'Eglise ? Mais alors, cher confrère, vous allez exiger qu'ils en sachent plus que vous. N'est-ce pas à vous à savoir ces choses, et à guider les fabricants, ou tout au moins à refuser impitoyablement ce qui n'est pas complètement conforme aux saintes prescriptions de l'Eglise ? Soyez bien certain que si tous les prêtres, recevant un catalogue et sur le point de faire un achat, demandaient aux fabricants : « Vos Chemins de croix en stuc ont-ils, comme les règles de l'Eglise le demandent, des croix de bois, et des croix de bois apparentes aux yeux de ceux qui se livreront à ce pieux exercice ? » et si, sur réponse négative, tous, respec-

est attribué non à la Bienh. Vierge Marie, mais à Elisabeth, peuvent-ils et doivent-ils, de quelque manière que ce soit, prévaloir contre le témoignage concordant de presque tous les manuscrits, soit du texte grec original, soit des versions, et aussi contre l'interprétation exigée tant par le contexte que par l'état d'âme de la Vierge elle-même et la tradition constante de l'Eglise ? — Réponse : *Non*. »

[1] Sur cette question de l'attribution du *Magnificat*, nos lecteurs pourront, s'ils en ont la possibilité ou le désir, consulter : Mgr Ladeuze, *De l'origine du* MAGNIFICAT, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1903, p. 623 et suiv. ; — Durand, *L'origine du* MAGNIFICAT, *Rev. biblique* 1898, p. 74-77 ; — Dom Morin, *Deux passages inédits du* De Psalmodiæ bono *de S. Nicéta* (IVe-Ve siècle), *Rev. biblique* 1897, p. 286-88 ; Bardenhewer, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat ?* in-8 de 200 p., Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1901 ; — Lepin, *Le* Magnificat *doit-il être attribué à Marie ou à Elisabeth ?* dans l'*Université Catholique*, 1902, p. 223 et suiv. ; — Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, p. 44-54 ; — Brassac, *L'origine du* Magnificat ; *qu'appelle-t-on « Question du* Magnificat ? » *Où en est-elle ?* dans *Revue apologétique*, t. 33, p. 251-54 ; — Fonck, *Magnificat in ore Virginis assumptæ*, dans *Verbum Domini*, 1922, p. 227-32 ; — Zorell, *Magnificat*, même revue, 1922, p. 194-98 ; — Lebreton, *La Visitation et la Nativité*, dans *Revue apologétique* du 15 janvier 1924, p. 449-65.

tueux, comme ils doivent l'être, des lois de l'Eglise, répondaient : « Dans ce cas, je n'achète pas, et je vais voir ailleurs si je puis trouver un Chemin de croix construit comme l'Eglise le demande, » soyez bien certain que les croix de stuc disparaîtraient vite, et que les croix de bois existeraient.

Tout le mal, nous pouvons le dire entre nous, vient, sur ce point comme sur tant d'autres, de l'insouciance du clergé. Sous le prétexte d'une beauté souvent tout à fait *problématique*, et qui en tout cas ne doit pas primer — jamais — les prescriptions de la sainte Eglise, on sacrifie tout... Malheureusement, on peut généraliser. A qui la faute si nous avons dans nos églises tant d'ornements aux formes bizarres, étriquées, parfois ridicules de décoration ou de raideur ? D'où vient cette doublure uniformément *rouge* de tous, ou à peu près tous les ornements ? D'où viennent ces larges galons d'argent, si inesthétiques, si laids, si antiliturgiques, bien qu'on soit arrivé (par force) à les tolérer, sur les ornements noirs ? D'où ces aubes à mi jambes, dont toute la partie apparente, sous prétexte d'ornementation, est en entier de coton, ou pire, et ainsi des rochets ? D'où l'abandon du surplis ? D'où, sur nos autels, ces crucifix qui représentent le Christ *vivant*, et cependant *avec la plaie au côté* ?

D'où tout cela, et bien d'autres choses, cher confrère, car il nous faut nous arrêter ? Dieu en rendra-t-il responsables seuls les fabricants ?

Ad III. L'Eglise ne vous a pas averti ! Mais avez-vous fait, dans un séminaire, des études théologiques ? On vous y a certainement parlé du Chemin de la croix : à coup sûr, ce n'est pas sans vous dire qu'il était nécessaire que les croix en fussent de bois, ni sans vous en donner le motif, qui est que la croix sur laquelle a été crucifié Notre-Seigneur n'était pas une croix de stuc, d'or ou d'argent.

L'Eglise ne vous a pas averti ! Mais ces décrets de la S. C. des Indulgences, ceux que nous avons cités dans la présente réponse et à la référence que vous indiquez vous-même, pour qui sont-ils donc, et quelle signification pourraient-ils bien avoir, si ce n'est celle d'une prescription ?

Et le *Rituel*, que vous avez cependant, puisque vous y avez contrôlé nos dires, ne pose-t-il pas l'exigence du bois pour les croix ? Mais voilà, il ne dit pas que c'est sous peine de nullité, et alors on ne s'occupe pas d'une prescription qui imposerait une gêne. Nous avons déjà dit notre opinion sur cette tristesse.

Depuis l'Instruction de Clément XII, *Avertissements et règles pour l'erection et pour la pratique du Chemin de la croix*, du 5 avril 1731, confirmés par Benoît XIV le 10 mai 1742, l'Eglise n'a jamais cessé *d'avertir*.

Et l'enseignement de ses docteurs, diffusé dans les ouvrages approuvés, de théologie, de liturgie, d'indulgences ? N'avez-vous donc pas, cher confrère, dans votre presbytère les livres essentiels à tout prêtre, ceux qui lui permettent de satisfaire à ses obligations de la façon voulue par l'Eglise ?

A moins que le Saint-Siège vous envoie sur tous les points de pratique une *lettre recommandée* vous donnant tous les détails, on peut se demander ce que l'Eglise aurait bien pu faire pour *avertir*.

Ad IV. Vous pouvez espérer, en effet, cette *sanatio*. Il y en a des exemples. Ainsi, dans les décrets de la S. C. des Indulgences, *Cameracen.*, 20 juin 1838 ; *Aceraunen.*, 23 nov. 1878, ad 3, etc. Mais, *toujours*, cette *sanatio* doit être demandée à Rome. De plus, elle ne s'accorde *qu'à la condition que l'on bénisse quatorze croix de bois*, et *qu'on les place, apparentes, en avant des croix en matière inutilisable*, et de façon à éviter le scandale. Ce qui revient à dire que le mieux à faire, c'est de demander à votre Ordinaire, qui doit avoir un indult lui permettant de déléguer ses curés pour ériger les Chemins de croix dans leur église, de vous accorder l'autorisation d'ériger, dans votre église qui n'en a pas, un Chemin de croix. Vous vous procurerez quatorze croix en bois, vous les bénirez sans témoins, pour éviter le scandale ou l'*admiratio populi*, et vous les fixerez. Le mieux, en cette dernière opération, serait de les fixer au devant des croix de stuc. Vous pourriez cependant vous contenter de fixer au mur, au-dessus des tableaux, et sans les toucher, les quatorze croix. La S. C. des Indulgences permet ce mode (*Nanneten.*, 15 nov. 1845, ad 2). Ceci s'explique : les tableaux, faits pour la montre et la magnificence, sont parfaitement inutiles, pour l'essence du Chemin de la croix s'entend. Bien que cela soit moins régulier, vous pourriez aussi fixer les croix au mur, *au-dessous* des stucs. Ce qui est nécessaire, c'est que ces croix de bois *existent* et qu'elles soient *apparentes*, que ce soit sciemment *devant elles* que les fidèles accomplissent le pèlerinage sacré commémoratif de la marche au Calvaire du Rédempteur. *Si pas de croix de bois, si pas de croix de bois apparentes, pas de Chemin de croix, pas d'indulgences*.

Ad V. Les anciennes croix ayant été placées au grenier définitivement, reléguées à perpétuité devant les splendeurs si discutables de votre magnifique stuc, vous ne gagneriez rien à vouloir les faire apparaître à nouveau. La seule façon d'agir est celle que nous indiquons dans notre réponse *ad IV*.

Q. — Jacques, 71 ans, dans une rixe, bouscule énergiquement Pierre, 82 ans, qui tombe à terre et se contusionne fortement une épaule.

Pierre est obligé au repos pour un bon mois, ne pouvant se servir de son bras pour son travail de cultivateur, et il se dispose à assigner Jacques devant les tribunaux.

Jacques, saisi de repentir et surtout de crainte, peu importe, et conseillé d'ailleurs par son curé, va faire amende honorable à Pierre et lui offre une indemnité de 2.200 francs, espérant ainsi rétablir la concorde et la paix.

Mais Pierre, malgré les exhortations de M. le curé à accepter, vindicatif et excité d'ailleurs par son fer-

mier, ne veut rien entendre et défère Jacques en correctionnelle.

Le tribunal condamne Jacques à 2.500 fr. de dommages, plus les frais de justice et de médecin, ceux-ci s'élevant à un millier de francs, avec recours encore pour demander un supplément d'indemnité si quelque complication survenait des suites de la meurtrissure, ce qui n'est pas probable.

Que penser de l'attitude de Pierre, qui dans cette affaire faisait demander par son avocat *30.000 francs* de dommages-intérêts ? Car il faut dire qu'il aime beaucoup l'argent et qu'il a paru vouloir exploiter cet incident.

N'a-t-il pas, du fait de ne pas avoir voulu s'arranger selon l'offre très raisonnable de Jacques, manqué gravement à la charité (je crois que c'est évident) ? Mais n'a-t-il pas manqué à la *justice* en causant à son adversaire un préjudice d'un millier de francs en pure perte ?

Toutefois Pierre (abstraction faite de son esprit de vengeance) pouvait être dans la bonne foi, en pensant qu'il avait droit à une plus forte indemnité et à une garantie en cas de complication problématique, que Jacques ne voulut pas lui accorder au-delà des 2.200 francs proposés. Et en fait Pierre a obtenu la garantie en question et 300 fr. de plus.

Y a-t-il lieu, *post factum* et le jugement étant ainsi rendu, d'inquiéter Pierre sur la question justice ?

Dans le cas affirmatif (ce que je ne crois pas), y aurait-il lieu d'inquiéter sur le même point le fermier à titre de « conseiller » ayant ainsi plus ou moins influencé Pierre pour le décider à porter l'affaire devant les tribunaux ?

R. — D'une querelle de paysans on sort souvent injuste damnificateur C'est le cas de Jacques, usant pour convaincre son adversaire d'arguments frappants illicites. Nous n'enquêterons pas sur sa culpabilité morale bien évidente. Jacques a volontairement bousculé Pierre, et énergiquement encore, non pas sans doute avec l'intention de lui casser le bras, mais avec au moins la prévision de lui faire baiser la terre, pour qu'il emportât de cette accolade un souvenir quelque peu durable. La bousculade n'est pas un moyen approuvé par la loi pour faire valoir ses droits ; elle est classée dans la catégorie interdite des coups et blessures.

Ce n'est donc pas seulement la charité qui impose à Jacques une réparation de l'injure, mais la justice, car il y a réellement dommage causé : Pierre, à la suite de sa blessure, qui déjà nécessite l'intervention onéreuse du médecin, subit une incapacité de travail estimable à prix d'argent. Le dommage matériel est grave.

Jacques a conscience de la réparation qui s'impose. Franchement, il vient l'accomplir. Il fait des excuses, et il offre des dommages-intérêts. Mais si la charité est satisfaite, la justice peut ne l'être pas.

Le rôle de la charité est double. Tout d'abord, en tant que vertu spéciale, elle a une obligation propre qui est satisfaite par la démarche loyale de Jacques venant offrir une réparation convenable. Ensuite, en tant que vertu générale informant toutes les vertus, et partant la justice elle-même, elle impose l'obligation d'accomplir la justice : elle est satisfaite par l'intention sincère et les actes qui tendent de fait à la réparation équitable du dommage.

Mais la justice n'est accomplie que si elle atteint son *medium rei*, car c'est son office spécial de rendre à autrui ce qui lui est dû, intégralement, ni plus, ni moins, *ad æqualitatem*. Or ce *medium rei* qu'elle doit atteindre est fixé par la raison qui apprécie le dommage causé. Dans cette appréciation morale entrent des facteurs divers qui motivent parmi les sages des opinions divergentes. L'accord, comme en tout ce qui relève de la liberté, ne saurait être mathématique. Jacques estime le dommage 2.200 francs ; Pierre juge ce taux insuffisant. La charité est observée, bien qu'on ne tombe point d'accord. On ira donc devant l'arbitre autorisé, le juge.

C'est le rôle du juge de définir le droit. A moins que sa sentence ne soit manifestement injuste, elle oblige en conscience, et les parties plaidantes, celle qui succombe comme celle qui est victorieuse, doivent s'y conformer.

Or ici la sentence du juge est juste. La preuve, c'est qu'elle concorde sensiblement avec les offres de Jacques d'une part, et sanctionne les prétentions raisonnables de Pierre d'autre part. Jacques est tenu en conscience de verser 2.500 francs de dommages, plus les frais de médecin et de justice, et d'accepter encore, le cas échéant, le supplément survenant par suite de complications. Pierre doit en conscience se contenter de cela et renoncer à ses prétentions de 30.000 francs.

Jugeons à présent la conduite de Pierre au cours de l'affaire.

Il est un principe à rappeler tout d'abord : c'est que « nemo præsumitur malus, nisi probetur. » Or, nous avons vu que sans blesser la charité, il pouvait y avoir divergence de vues dans l'appréciation du dommage. Pierre pouvait avoir et en fait avait de bonnes raisons pour exiger davantage. En défendant ce qu'il croyait être son droit, en demandant l'arbitrage du juge ensuite, il n'a point lésé la vertu de charité. La charité n'interdit pas, mais commande la recherche de la vérité, de la justice. Autrement on retournerait tout aussi bien l'argument contre Jacques, et l'on dirait : « Jacques n'était-il pas obligé, d'autant qu'il était l'agresseur, de souscrire aux conditions raisonnables de Pierre ? » Ne voyons donc pas dans cet insuccès d'un arrangement à l'amiable la preuve d'un manque de charité.

Aux bonnes raisons que Pierre avait, reconnaissons-le, d'autres, méchantes, ont pu s'adjoindre. Pierre, tout en revendiquant ses droits, exerçait sa vengeance. Dans ce cas, il a évidemment péché contre la charité prescrite envers le prochain par le cinquième commandement ; mais il n'a pas péché contre la justice.

Nouvelle hypothèse : Pierre n'avait aucune bonne raison de refuser les offres de Jacques. La vengeance du paysan rancuneux a été son seul mobile pour traîner en correctionnelle son irascible voisin. Il veut lui « faire manger de l'argent, » dût-il lui-même n'y rien gagner.

Ne discutons pas le péché contre la charité, il

est évident. Mais la justice à l'égard de Jacques est-elle lésée de telle sorte que Pierre doive restituer le millier de francs dépensé, en pure perte, par son adversaire ? Eh bien ! non, Jacques n'est pas tenu à restitution, car ce n'est pas lui qui est la cause du dommage causé à Pierre, condition exigée pour entraîner la restitution. La condamnation aux frais de justice, même l'amende, si amende il y avait eu, a pour cause prochaine la sentence du juge, et pour cause éloignée la bousculade envoyée par Jacques. Pierre n'est que la cause occasionnelle vindicative de la condamnation portant dépense dommageable d'un millier de francs. Or la cause occasionnelle n'est pas obligée à restitution.

Suivons le vindicatif au tribunal. Que penser de sa prétention à 30.000 fr. de dommages-intérêts ? Elle est inspirée par la vengeance, c'est clair ; mais est-elle injuste en soi ?

Il faut distinguer. Présentée à Jacques avant les débats, alors qu'il vient pour s'arranger à l'amiable, elle eût été manifestement injuste à cause de son exagération. Mais au cours du procès, présentée par l'avocat de Pierre, il ne semble pas, car son exagération même n'est plus qu'un moyen couramment employé, un artifice du barreau pour aboutir à une réparation équitable. Il est d'usage de demander 500 fr., par exemple, pour obtenir 1 fr. L'avocat de la défense est là pour tirer lui-même parti de l'exagération en faveur de son client. Le juge ne s'y méprend pas et il ramène, comme dans le cas présent, l'indemnité demandée à ses justes proportions.

Concluons. Il n'y a pas lieu d'inquiéter Pierre après que le jugement a été rendu, et pas davantage le fermier qui l'a conseillé. S'il a péché contre la vertu de charité, il est tenu de faire pénitence. Mais prenons garde de le déclarer coupable sur les apparences, et laissons à sa conscience le soin de le juger, de peur de manquer nous-mêmes à cette éminente vertu de charité qui dirige la justice de nos jugements.

Q. — Est-il permis, en faisant un sermon, de se servir d'une édition protestante de la Bible ?

Je réponds, *oui*, pour deux motifs : 1° A cause du texte même du can. 1400, *quovis modo*.

On m'objecte : « Faire un sermon, ce n'est pas étudier la Bible. » Je réponds : Vous affirmez ce qu'il faudrait prouver. — On m'objecte : « La permission du can. 1400, ainsi interprétée, aurait ou pourrait avoir de graves conséquences. » Je réponds : Pour n'importe qui, oui. Mais elle est accordée, cette permission, à quelques-uns. — On m'objecte enfin : « Il est très difficile de savoir si les conditions exigées par le can. 1400 sont remplies. » Je réponds : On peut le savoir, par exemple en se renseignant auprès des hommes compétents.

2° En second lieu, à cause de l'autorité de Vermeersch, *Epitome*, t. II, n. 735 ; et de Noldin, *De præceptis*, n. 711, 2, a. Ces auteurs, il est vrai, ne parlent pas de sermons. Cependant leur pensée me paraît assez claire.

Comme l'adversaire qui me fait des objections est plus fort canoniste que moi, je voudrais avoir l'avis de l'*Ami*.

R. — Le can. 1400 permet à ceux qui se livrent, de quelque façon que ce soit, à des études théologiques ou bibliques, d'user des ouvrages interdits par le can. 1339, n. 1, et des livres édités contre les prescriptions du can. 1391.

Disons d'abord que le chiffre 1339, indiquant le canon, est une coquille pour 1399 [1]. Donc, le can. 1399, n° 1, interdit *ipso jure* sans autre déclaration nécessaire : « Les éditions du texte original et des versions anciennes catholiques de la Sainte Ecriture, même de l'Eglise orientale, publiées par des acatholiques quels qu'ils soient, de même les traductions de la Sainte Ecriture faites ou éditées par les mêmes » acatholiques.

Le can. 1391 déclare que les traductions en langues vulgaires des Saintes Ecritures ne peuvent pas être imprimées sans une approbation du Saint-Siège, à moins que les Evêques ne veillent à cette édition et qu'en même temps ces traductions soient augmentées d'annotations prises surtout dans les écrits des Saints Pères ou des écrivains catholiques savants.

Voilà donc les livres dont peuvent user ceux qui, de quelque façon, se livrent à des études théologiques ou bibliques.

Qu'est-ce à dire, *user* ? Evidemment : se servir pour leurs études, pour établir le sens d'un texte, au point de vue purement scientifique, et ainsi de suite. Cette permission, qui date de la Constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII (25 janvier 1897), a été donnée en raison de la difficulté de se procurer, pour certaines langues au moins, des traductions véritablement scientifiques faites par des catholiques.

Le can. 1400 ajoute une condition, dont nous n'avons d'ailleurs pas à nous occuper ici : ces traductions ne doivent pas attaquer, dans les introductions et les notes, les dogmes catholiques, et elles doivent donner les livres de la Bible sans suppressions de textes, et avec une traduction fidèle. Ceci se comprend : si cela n'existait pas, la lecture de ces livres n'offrirait aucune utilité et ne représenterait, par ailleurs, que des dangers.

Ecartons maintenant les citations que vous faites de l'*Epitome juris canonici* et du *De Præceptis* de Noldin. Ces deux ouvrages, commentant excellemment le texte soit du Code, soit de la Constitution de Léon XIII, ne disent que ce que nous venons de dire. Rien, absolument rien, ne permet de donner à leurs explications, pas plus qu'aux nôtres qui précèdent, le sens que vous leur donnez. Assurément leur pensée, comme ce qu'ils disent, est très claire. Ils disent tout ce que dit le canon ou la Constitution, mais nullement ce que vous leur faites dire. C'est tout à fait en dehors de leurs termes, et, nous en sommes bien certain, contraire à leur pensée.

Quant à votre allégation qu'il est besoin de démontrer qu'un sermon n'est pas une étude de la

[1] Nous citons l'édition in-32 avec notes, de 1918. La Typographie Vaticane, on le sait, laisse facilement passer de semblables *lapsus*.

Bible, elle nous paraît absolument inouïe. C'est là une vérité que nous croyons tomber sous le sens. Un prêtre ne fait pas un sermon pour étudier la Bible ; il le fait pour instruire ses fidèles. Il ne se propose pas, dans un sermon, d'étudier pour lui-même, ni du reste pour d'autres, les sujets qui font la matière des études qu'on appelle bibliques, questions d'introduction, d'authenticité, de textes, etc. Un sermon n'est rien de tout cela ; c'est l'exposition de la doctrine de l'Eglise et du Christ sur les points du magistère ecclésiastique.

Quant aux graves conséquences que peut avoir cette façon de faire, nous ne voyons pas, en effet, comment elles pourraient ne pas être mauvaises, surtout en pays de missions, où sans doute pénètrent des missionnaires protestants. Mais en tous lieux, du reste, quel scandale, et quel fâcheux effet, si les protestants pouvaient dire avec raison aux catholiques : « Voyez votre curé : pour avoir une traduction de la Bible, il est obligé de vous citer les traductions faites par nous ! Alors, votre Eglise catholique est donc impuissante à fixer le sens des Saintes Ecritures, à moins que votre curé, homme de bonne foi, se soit convaincu que l'Eglise catholique altère le sens des Ecritures. » Voilà un procédé qui, sans doute, convertirait beaucoup de populations au catholicisme, ou qui en retiendrait beaucoup dans le sein de l'Eglise catholique ! Encore un point qui nous paraît tomber sous le sens.

Quant à la dernière objection, votre adversaire veut sans doute dire qu'il est difficile de savoir que vos auditeurs sont dans l'état d'user, puisque vous en usez pour eux, de bénéficier de la latitude du can. 1400. Passons, n'est-ce pas ?

D'ailleurs, voici qui va conclure, et ce que votre adversaire, s'il eût connu la matière, eût dû vous dire. Le concile de Trente, dans sa session IV^{e}, le 8 avril 1546, a porté le fameux décret sur *l'édition et l'usage des livres sacrés*. Il y est dit, pour la question que vous posez : « Le sacrosaint Concile... ordonne et déclare que cette vieille et vulgate édition, qui est approuvée par le long usage de tant de siècles dans l'Eglise même, soit tenue pour authentique, dans les lectures publiques, les controverses, les prédications et expositions ; et que personne n'ose ou présume, sous quelque prétexte que ce soit, la rejeter. *Sacrosancta Synodus... statuit et declarat ut hæc ipsa vetus, et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, et expositionibus pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat, vel præsumat.* »

Rappelée par Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus* du 18 nov. 1893 (cf. *Enchiridion biblicum*, n. 91), par Benoît XV, dans son encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920 (cf. *ibid.*, n. 479), la prescription du concile de Trente est encore en vigueur.

La question est donc tranchée : dans les prédications, c'est le texte de la Vulgate que l'on doit utiliser, et pas d'autre, fût-ce une version parfaitement fidèle du texte hébreu, et approuvée comme telle par l'Eglise, ou éditée avec son *imprimatur*.

Mais les prescriptions du concile de Trente s'arrêtent là : partout où la Sainte Ecriture sera officiellement employée par les évêques et les prêtres et qu'il s'agira de la prendre comme source de la foi, on ne pourra faire usage d'aucune autre version latine que la Vulgate.

Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans la Vulgate, des imperfections. Le concile de Trente était si loin de le croire qu'il en a demandé une nouvelle édition amendée. L'Eglise n'a jamais cessé de reconnaître cet état de choses [1].

Il est donc entendu que, quand le texte de la Vulgate s'écarte manifestement du vrai sens, ou, ce qui arrive, n'offre aucun sens, on ne doit pas se servir de ces passages. Mais on ne les remplacera pas, dans les prédications, par d'autres traductions, encore moins par des traductions tirées d'éditions protestantes des livres saints. Ce n'est, du reste, qu'en des passages peu importants, et pratiquement de fort peu d'utilité, que l'on trouve dans la Vulgate des défectuosités essentielles, ou des obscurités insondables. Ainsi, tout le monde sait que le fameux « *Et mundum tradidit disputationi eorum*, il a livré le monde aux disputes des hommes, » n'offre pas le vrai sens. On n'emploiera donc pas cette citation, dont on a d'ailleurs fort peu besoin. On sait que le texte *Magnificavit mihi supplantationem* ne veut rien dire. On se gardera donc bien d'imiter en ce point Bossuet qui en fait le thème d'une de ses *élévations* sur les mystères. On dira ce qu'il dit, si on le juge à propos, mais on ne le basera pas sur ce texte inexplicable. On ne citera pas non plus certains versets, qui n'offrent aucun sens, du *Lætatus sum* ou des psaumes du nocturne de la Pentecôte.

Mais la traduction latine dont on a le droit de se servir dans les lectures, controverses, prédications et expositions publiques, c'est la Vulgate. C'est la version authentique et officielle de l'Eglise. Si l'on est obligé de recourir à un sens des textes originaux, on le prendra dans les études des écrivains catholiques, si tant est que cela soit utile ou nécessaire dans les sermons.

Ne confondons pas nos études personnelles, pour lesquelles le can. 1400 nous donne quelques latitudes (dont nous ne profiterons, du reste, que si nous ne pouvons pas faire autrement, guidés ainsi par l'esprit de foi, cherchant de préférence une traduction catholique, quand elle existe, celle de Crampon, par exemple, pour la traduction

[1] Cf. la lettre du card. Rampolla, du 30 avril 1907, annonçant aux Bénédictins qu'ils seraient chargés de faire une révision de la Vulgate (*Enchiridion Biblic.*, n. 178) ; la lettre de Pie X, du 3 déc. 1907, à l'abbé de la Congrégation anglo-bénédictine, sur le même sujet (*ibid.*, n. 285), et la lettre encyclique de Benoît XV déjà citée.

française), avec les sermons, où nous expliquons aux fidèles, au nom de l'Eglise, la parole de Dieu et la foi du catholicisme.

Q. — J'ai récemment baptisé une enfant de ma famille, dont j'étais en même temps le parrain. Certains de mes confrères m'ont vivement attaqué, déclarant que c'est là *un non-sens historique et liturgique*, etc. Mais ils n'ont pu produire le moindre texte pour me prouver que cette manière d'agir est illicite, et *a fortiori* ils n'ont pu établir qu'elle invalide le parrainage. L'*Ami* voudrait-il me fixer sur le point ?

R. — Vous faites bien de vous méfier des savants qui, en fait de lois positives, n'ont à vous offrir que des *non-sens historiques*, et même quand ils les qualifient de *liturgiques*. Quelles qu'aient été les origines des actions liturgiques en usage de nos jours, cette histoire ne peut guère servir qu'à expliquer la législation, sa formation, mais pas souvent à indiquer comment doit se faire l'acte aujourd'hui prescrit. Méfiez-vous du *symbolisme*, au nom duquel des vaticinateurs vous accuseront aussi facilement de non-sens.

Nous avons lu, il y a quelques années, l'un des savants en ce symbolisme-là, qui expliquait gravement la signification de l'encensement des fidèles défunts, à l'absoute, *étant donné que l'encens que le célébrant place dans l'encensoir n'était pas bénit*. Or, la réalité, qui suffisait à faire crouler tout ce symbolisme *savant et faux*, c'est que l'encens à l'absoute *est bénit*. (Cf. Rituel Romain, Tit. VI, cap. III, n. 9, p. 242).

Tel autre historico-liturgiste offre dans ses manuels à l'usage des enfants de chœur des images représentant le célébrant dans des attitudes que les lois liturgiques du Missel rendent absolument impossibles.

Il faut, en général, n'accepter que sous sage caution les observations et déclarations de ceux qui recherchent la quintessence, ou comme ils disent, *l'esprit* de la liturgie. Le bon esprit des ministres de l'Eglise ne saurait consister en autre chose que d'observer *la lettre actuelle de la loi*.

Quant à votre question en son point précis, nous l'avons déjà touchée dans l'*Ami*, en 1923, p. 336. Mais nous sommes très heureux que vous nous fournissiez l'occasion d'y revenir. Nous avions dit qu'aucune loi du Code ne défendait au prêtre parrain de baptiser l'enfant ; que des évêques ne donnaient l'autorisation d'être parrain qu'à la condition de faire le baptême. Nous avions noté, en terminant, les variations contradictoires, à ce sujet, d'un très haut prélat français.

Un vénérable professeur de Grand Séminaire crut pouvoir expliquer cette variation par un décret de la S. C. des Rites qu'il nous envoya, en ajoutant que ce décret, porté pour l'administration du sacrement de confirmation, et à l'usage de l'évêque, était entendu, par une revue, dans une interprétation extensive au baptême et au prêtre parrain.

Ce décret se trouve, en effet, dans les *Decreta authentica* de la S. C. des Rites, *Policastren.*, 14 juin 1873, ad 3, sous le n. 3305. (Cf. aussi, Gardellini, n. 5555). Voici la teneur de cette réponse.

« Question III. — Est-ce que, dans l'administration du sacrement de confirmation, l'Evêque peut, comme mon prédécesseur dans le diocèse de Policastro avait coutume de faire, remplir en un seul et même temps le rôle de Ministre et de Parrain, c'est-à-dire la main droite marquant du Saint Chrême le front du confirmand, pour le Ministre, et la gauche tenant le confirmand même, pour le Parrain ? — RÉPONSE. Ad III. Que l'évêque confirmant, dans le cas, fasse l'office de Parrain par un Procureur. »

Il est donc bien entendu que l'évêque, administrant le sacrement de confirmation, ne peut pas, sans user de l'office d'un procureur, accomplir le rôle de parrain de l'un des enfants qu'il confirme.

Mais c'est une tout autre question de savoir si cette réponse est extensible à l'administration du baptême par un prêtre.

Cette extension ne nous paraît pas nécessaire. Et voici pourquoi.

L'évêque, administrant le sacrement de confirmation, a la position de ses mains marquée, par les règles générales liturgiques au moins. La droite seule agissant, la gauche doit être placée sur la poitrine. C'est normal, et la seule position régulière. Placer cette main sur l'épaule du confirmand, c'est tout simplement la violation d'une règle liturgique marquée, au moins, par les explications de tous les auteurs. C'est, certainement, un acte insolite, qui ne peut manquer d'exciter l'étonnement ; il y a là une anomalie. Ajoutons que l'évêque, quand il administre le sacrement de confirmation, à peu près toujours (et c'est bien le cas visé dans le décret, comme dans la demande) administre solennellement, donc avec la chape au moins sur le rochet. Ce vêtement liturgique rendrait plus extraordinaire encore la position de la main gauche de l'évêque sur l'épaule du confirmand.

Ces considérations ne peuvent pas s'appliquer au prêtre qui verse l'eau sur la tête de l'enfant qu'il baptise. On sait que le parrain ou la marraine doivent toucher l'enfant durant que le prêtre répand l'eau sur la tête du baptisé en prononçant les paroles de la forme du sacrement, pour que le parrainage soit valide : c'est la façon courante de procéder. Or, pendant que le prêtre applique de la main droite la matière, et prononce la forme, que devient sa main gauche ? Il ne la posera pas sur sa poitrine, la situation serait particulièrement gênante. Toutes les instructions relatives au baptême précisent que sa main gauche maintiendra la tête de l'enfant, pour être certain que l'eau l'atteindra bien, et au besoin cette main écartera, disent les liturgistes et un grand nombre de Rituels particuliers, les cheveux qui parfois pourraient empêcher l'eau de toucher réellement la peau du baptisé et d'y couler.

On le voit, dans le geste du prêtre touchant le baptisé, geste requis pour la validité d'un parrainage, il ne saurait y avoir cette espèce de désordre liturgique qu'il y aurait dans le geste de l'évêque plaçant sa main gauche sur le confirmand. Comme c'est ce désordre que paraît, en première ligne, et probablement en tout, viser la résolution de la S. C. des Rites, nous ne croyons pas que l'extension de ce décret, relatif à l'administration de la confirmation, s'impose pour l'administration du baptême, sans que l'Eglise ait indiqué elle-même cette extension : ce qu'elle n'a manifestement pas fait.

Donc, jusqu'à ce que l'Eglise en ait clairement décidé autrement, nous persistons dans notre position de 1923, et nous ne voyons aucun texte qui puisse interdire au prêtre qui baptise un enfant d'être le parrain de ce même enfant.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Cours et Conférences des Semaines Liturgiques. — Tome VI : *La préparation de l'Eucharistie : De l'Introït à l'Offertoire* (Louvain, 1927). — Un vol. in-8 de 267 p., 25 f. — Abbaye du Mont-César, à Louvain ; et chez Desclée, Bruges-Paris.

La messe est le centre de la liturgie. C'est l'âme de la piété, la source de toute vie chrétienne. « Quand le Missel sera remis en honneur parmi les fidèles, un grand pas sera fait dans l'œuvre de la restauration chrétienne de ce temps. » (Godefroy Kürth, au Congrès catholique de Malines, 1900). Les trois dernières *Semaines liturgiques* furent consacrées à la messe. Celle de 1926, réunie à Huy (diocèse de Liège), avait traité de diverses questions relatives à l'importance de *la Sainte Messe* [1]. Les deux suivantes eurent pour but de donner aux prêtres et aux fidèles une connaissance sérieuse et approfondie du Saint Sacrifice : des spécialistes en théologie, en histoire liturgique, en ascétisme, furent invités à analyser, à expliquer chacune des prières, chacun des rites de la messe.

Le VIe tome des *Cours et Conférences* reproduit les leçons faites à la Xe *Semaine liturgique* réunie à l'abbaye du Mont-César, à Louvain, du 1er au 4 août 1927, sous la présidence de Dom Bernard Capelle, directeur de la *Revue Bénédictine*, actuellement abbé coadjuteur du Mont-César. Ce volume intitulé : *La préparation de l'Eucharistie*, étudie, dans une vingtaine de travaux, les formules et les rites de l' « *Avant-Messe* » et de l'*Offertoire*.

« Les présentes études, lisons-nous dans l'*Avant-propos*, ne remplacent pas les ouvrages généraux, telles les *Leçons sur la Messe* de Mgr Batiffol (Paris, Gabalda), *La Sainte Messe* de Dom Eugène Vandeur (Maredsous), *La Messe romaine* de l'abbé Maranget (Bruges, Beyaert), ou les ouvrages d'exposé pratique, telles les *Instructions aux fidèles sur le Saint Sacrifice de la Messe*, de l'abbé Biard (Avignon, Aubanel fils aîné).

« Toutefois, présentés chacun par quelque spécialiste, les différents travaux reproduits ici pourront renseigner utilement tous ceux qui désirent pénétrer toujours davantage les arcanes du Grand Mystère et en instruire les âmes commises à leurs soins. Puissent-ils y trouver force et lumière : c'est notre seule ambition. »

La messe contient une double série de formules euchologiques. Aux anciennes prières sacerdotales (antérieures au VIIIe siècle) qui sont la partie la plus importante, la plus variée, la plus riche, la piété du moyen âge a ajouté des formules nouvelles. Ces prières plus récentes sont le résultat des influences subies par la liturgie romaine en Gaule à partir du IXe siècle, après son introduction par les Carolingiens : « elles sont en quelque sorte le cachet français mis à la messe romaine [2]. » A ces prières entrées après le IXe siècle dans l'Ordinaire de la messe appartient le groupe de formules qui précède l'Introït, et que le Missel désigne sous le nom de *Confessio*. L'origine de ces prières, le sens pénitentiel du psaume *Judica me*, la raison de son omission aux messes du temps de la Passion et aux messes de *Requiem*, c'est ce que nous expose Dom Maur Grégoire dans un rapport très étudié sur *la Confession devant l'Autel*.

Un autre groupe de formules plus récentes est celui de l'Offertoire ; intercalé entre l'antienne de l'Offertoire et la Secrète, il occupe le temps consacré à la préparation de la matière du sacrifice. De ce groupe fait partie le *Suscipe Sancta Trinitas*, mentionné dès le IXe siècle dans des Sacramentaires du Nord de la France, mais qui ne reçut droit de cité dans la messe romaine qu'au XIIIe siècle. Dom Pierre Salmon, de l'abbaye de Saint-Maurice de Clervaux (Luxembourg), retrace l'histoire et donne l'interprétation de cette prière dans un rapport qui dénote une connaissance approfondie de la liturgie et une étude minutieuse des sources.

Le *Gloria in excelsis* et le *Credo* ne sont pas des éléments primitifs de la messe. Ces deux chants, qui ont un grand relief dans les messes solennelles d'aujourd'hui, sont entrés tard dans l'Ordinaire de la messe.

Dans un style clair et précis, M. l'abbé Maranget retrace l'histoire du *Gloria*. C'est un des plus anciens chants chrétiens parvenus jusqu'à nous. Le texte intégral se trouve dans le VIIe livre des *Constitutions Apostoliques*, qui n'est pas postérieur au IVe siècle, mais qui décrit des usages qui peuvent remonter au IIIe siècle et même au delà ; il figure ici comme une prière du matin. Importé d'Orient à Rome, le *Gloria* a trouvé place à la messe où son usage, d'abord très restreint, devint de plus en plus général.

Pour le *Credo* de la messe, plusieurs questions se posent, suggérées par la pratique : — Pourquoi chanter le *Symbole de Nicée*, et non l'antique *Symbole des Apôtres*, liturgique par excellence, cependant, puisqu'il est celui du Baptême, de l'office, de la profession de foi sous toutes ses formes, depuis l'antiquité ? — Pourquoi chanter le *Credo* à certains jours, et l'omettre à certains autres ? — Comment ce rite s'est-il introduit, quel sens lui donnait-on et doit-on lui donner encore ?... Il est, certes, facile de trouver à ces questions nombre de réponses édifiantes. Mais à côté des solutions ingénieuses il en est une vraie, et celle-là seule importe. Manifestement, c'est l'histoire qui en détient le secret. C'est donc l'histoire qu'il faut interroger. Dans son étude qui apporte à la question une lumière neuve et définitive, Dom Bernard Capelle nous retrace l'histoire du *Credo* de la messe. Nous ne résumerons pas cette étude si substantielle, nous nous bornerons à citer les conclusions :

« L'introduction du *Credo* dans la messe, et tout spécialement du *Credo* de Nicée-Constantinople, est venue de la volonté de proclamer la foi dans le Christ et dans son absolue divinité. Arius faisait du Verbe une créature ; c'est le Symbole anti-arien qu'il fallait,

[1] Cours et Conférences des Semaines Liturgiques. Tome V, *La Sainte Messe* (Huy, du 8 au 12 août 1926), in-8 de 304 p., Abbaye du Mont-César.

[2] Pierre Maranget, *La Messe Romaine*, p. 3.

de préférence à tout autre, pour proclamer le Sauveur « vrai Dieu de vrai Dieu »...

« Quant à la limitation de l'usage, la raison en est claire : c'est un vestige de l'opposition que souleva, à Rome surtout, l'innovation.

« Enfin, quelle signification doit prendre, pour nous chrétiens du XX^e siècle, le chant solennel de notre *Credo ?* Fidèles aux leçons de l'histoire, nous voudrons qu'il reste, d'abord, notre hymne au Christ-Dieu, né du Père avant tous les siècles, Lumière de Lumière, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, dont le règne n'aura point de fin. Mais, de plus, ce *Credo* doit garder quelque chose de son caractère antihérétique. Qu'il soit donc un hommage de vénération et de reconnaissance pour notre vieille Mère l'Eglise, gardienne de la Vérité. »

De l'*Introït de la Messe* nous parle Dom Emmanuel Flicoteaux, prieur de l'abbaye d'Oosterhout, si justement apprécié par les lecteurs de la *Vie Spirituelle :* origine et destination primitive de l'Introït ; caractère propre de l'Introït situé dans le cadre de la messe et mis en regard des autres pièces de chant ; composition de l'Introït, le choix du texte et son adaptation au mystère liturgique.

Pour apprécier certaines particularités que présente sa composition littéraire ou musicale, il ne faut pas perdre de vue le caractère propre de l'Introït, qui, de par son origine, est un chant d'entrée ; primitivement la *schola* l'exécutait pendant que le cortège pontifical se rendait du *secretarium* à l'autel ; l'Introït est un chant de procession, un chant tel qu'il convient à la marche lente et majestueuse d'un cortège liturgique. Mais l'intérêt principal et toujours actuel de l'Introït, c'est que, dans la liturgie de la messe, il joue le même rôle que l'Invitatoire dans l'office de nuit, un rôle d'introduction.

« Comme l'Invitatoire qui introduit à l'office de nuit, l'*Introït*, qui se place au commencement de la messe, a pour but de disposer les esprits à la louange, et de les faire pénétrer aussi profondément que possible dans le mystère du jour. A ce point de vue l'*Introït* n'a rien perdu de son véritable intérêt. Si, en raison du glissement dont nous avons parlé, l'*Introït* n'est plus rigoureusement ce que signifie son nom, un chant d'entrée, il joue du moins par rapport à l'ensemble de la messe, le rôle d'ouverture ou de prélude. Il est toujours, moralement parlant, une mise en marche, une entrée en matière. Dans l'*Introït*, comme dans l'*Invitatoire*, l'Eglise nous propose — ordinairement — l'objet de la fête célébrée, mais de manière assez différente. Tandis que l'Invitatoire nous présente cet objet avec le plus de concision et de netteté possible, l'*Introït* le fait sous une forme un peu plus développée, plus nuancée, surtout plus mystérieuse, et avec cette onction qui captive l'âme et lui communique le goût des choses divines. » Et après avoir commenté des exemples bien caractéristiques et judicieusement choisis, Dom Flicoteaux termine par cette conclusion qu'il nous plaît de citer encore :

« Mais, surtout, sachons bien que pour comprendre les textes de la liturgie et en percevoir la mystérieuse saveur, il faut s'efforcer de les posséder au moyen d'un contact assidu, d'une méditation persévérante. Il faut qu'ils deviennent sur nos lèvres l'expression spontanée et sincère de nos propres sentiments. Rappelons-nous l'exemple de ces deux grandes contemplatives Gertrude et Mechtilde, dont on a pu écrire, que la liturgie leur était devenue si familière qu'elles en *épousaient* totalement les sentiments et se les faisaient totalement leurs. »

A l'oraison, ce chef-d'œuvre de la littérature liturgique de Rome, sont consacrées plusieurs études de caractère historique, théologique, voire même philologique : *La portée religieuse des Collectes*, par Dom Maïeul Cappuyns ; *L'invocation du Christ dans l'Avant-Messe*, par Dom Bernard Botte ; *Par Jésus-Christ Notre-Seigneur*, par le R. P. Pie Bonhomme, O. P. ; *La structure rythmique des Oraisons*, par M. l'abbé Cochez, professeur à l'Université Catholique de Louvain.

La Sainte Messe, centre de la vie chrétienne, ne devrait-elle pas être prêchée au peuple chrétien aussi aisément, aussi régulièrement que les évangiles dominicaux, le dogme, la morale et les sacrements ? Les prêtres désireux de faire une large place aux prières et aux cérémonies de la messe dans leurs instructions du dimanche, trouveront un vrai modèle d'homélie liturgique dans le commentaire que donne de *l'Epître* M. l'abbé Gillet, le dévoué curé de St-Pierre, à Huy.

Dom Idesbald Van Houtryve parle de *l'Evangile :* origine de la lecture évangélique, honneurs rendus au livre des évangiles, cérémonies et formules qui accompagnent le chant de l'Evangile.

Dom Joseph Kreps, directeur des *Questions liturgiques et paroissiales*, explique le symbolisme de ce rite de l'Offertoire : *le Mélange d'eau et de vin.* Il s'agit bien moins de parler de la *goutte d'eau* dans le calice, que du *mélange* de l'eau et du vin. Selon S. Cyprien, l'eau et le vin du calice représentent trois choses : le judaïsme et la gentilité, le Fils de Dieu et l'humanité, l'unité du peuple chrétien. Au second de ces symbolismes se rattache la prière *Deus qui humanæ substantiæ*, ancienne oraison de Noël, qui expose de façon magistrale le dogme de l'union de l'humanité à Dieu *par* le Verbe fait homme.

Citons encore le rapport de M^{me} Flad sur l'*Introït dans le cycle liturgique*, celui de Dom Michel Daras sur le *Kyrie eleison*, et celui de Dom Rombaut van Doren sur *les Encensements*.

Quelques rapports ont un caractère plus général : *Les prières de l'Offertoire et le rite de l'Offrande*, par M. l'abbé J. Coppens, professeur à l'Université Catholique de Louvain ; *l'Eglise oblatrice première et universelle du Saint Sacrifice*, par M. l'abbé Croegaert, professeur de liturgie au Grand Séminaire de Malines ; *Meum ac vestrum sacrificium, le concept de sacrifice et les opinions théologiques sur l'essence de la sainte Messe*, par Dom Paul de Vooght ; *la Sainte Messe prêchée au peuple*, par M. l'abbé Biard, curé à la Tronche (Isère).

On voit quelle richesse de doctrine, quelle mine de documents renferme un pareil livre. « Dans nos *Semaines liturgiques*, dit excellemment Dom Bernard Capelle, la recherche scientifique est directement au service de la pratique. Nous voulons apprendre à prier avec sagesse, être mieux instruits pour mieux agir, et non étudier uniquement pour connaître... C'est qu'en effet la sincérité de nos actes liturgiques réclame, pour être parfaite, l'intelligence de leur signification. Or celle-ci n'apparaît que dans la lumière de leur histoire, scrutée, s'il est possible, jusqu'aux origines. »

De la coutume dans le droit canonique. *Essai historique*, par René WEHRLÉ. — Un vol. gr. in-8 de 450 p., 50 f. — Libr. du Recueil Sirey, 22, rue Soufflot, Paris 5^e.

Disons tout de suite qu'après avoir lu intégralement cet énorme volume, — ce qui était un travail, — l'impression d'ensemble qui nous en reste est de tout point excellente. C'est là un « tableau » qui est assuré de passer auprès des « connaisseurs » pour tout à fait remarquable ; et si notre devoir de critique nous oblige à y signaler quelques traits accessoires moins réussis, ou plutôt quelques légers desiderata, nous n'entendons pas du tout qu'on soupçonne là, de notre part, une manière indirecte de mésestimer l'incontestable valeur de cet ouvrage, qui a certainement sa place marquée dans la bibliothèque des curieux de la science canonique.

C'est une étude historique, rien qu'historique, des origines et évolutions de la *coutume* dans le droit ecclésiastique. Les canonistes, ceux surtout qui ont été formés sous le régime de l'ancien droit, n'ignorent pas

la très large place qu'occupe le droit issu de la coutume, non seulement dans la technique générale du droit, mais aussi, et surtout, dans les innombrables *dubia* d'ordre coutumier qu'ont eu à résoudre les Congrégations romaines et les commentateurs du titre *de Consuetudine* dans le *Corpus Juris*.

Rien à cela d'étonnant, rien que de naturel, de normal même, pourrions-nous dire, pour qui réfléchit un instant à ce double fait : 1° que l'homme, de tout temps, a pensé et agi avant de songer à cristalliser ses idées et ses directives d'action dans les moules fixes des signes matériels du langage, d'où l'antériorité du droit « usager, » *non écrit*, sur les formules du *droit écrit* consigné dans les textes positifs de la *loi;* 2° qu'il y a toujours quelque peu une source de conflit latent entre la loi qui cherche à diriger, à unifier, pour le bien commun, les libertés particulières des citoyens, et la tendance qu'ont les mœurs populaires à défendre jalousement leur autonomie contre les exigences de la loi. Toute la théorie, et la pratique aussi, de l'œuvre législative tient dans la conciliation prudente de ces deux éléments opposés, dans la résolution de cette inévitable antithèse, qui met nécessairement aux prises l'*autorité* sociale avec la *liberté* des individus.

La loi, dit un adage du vieux droit romain, *fit constitutione regis* (lisez *legis*, ce qui est équivalent) *et moribus populi;* et quand S. Thomas la définit : *Ordinatio rationis ab eo qui curam communitatis habet promulgata*, il fait entrer dans l'*ordinatio rationis* le souci que le législateur doit avoir des *mores populi*, avec lesquelles (comme matière) et pour lesquelles (comme cause finale, *bonum communitatis)* la loi a son essentielle et unique raison d'être.

Une loi, donc, est bonne, quand elle respecte, dans la proportion qui convient, les mœurs et usages du peuple ; elle est mauvaise quand elle dépasse la mesure prudente de sacrifice, de renoncement qu'elle leur impose.

Or, il arrive, en matière d'appréciation si délicate, où le législateur est facilement tenté de substituer les caprices de sa volonté personnelle à la considération objective des réalités du mouvement populaire, il arrive que la seconde hypothèse se vérifie, que le peuple trouve *importabile* l'*onus legis*, et alors, ou bien se révolte tout de suite violemment, ou bien, par une sorte de conspiration du silence, se contente de passer outre à la loi, de l'ignorer, d'agir comme si elle n'existait pas, soit pour conserver une pratique traditionnelle qui lui est chère, soit pour introduire contre une loi nouvelle une pratique, positive ou négative, absolument contraire. Nous avons alors abrogation ou plutôt cessation de la loi par le fait d'une coutume opposée. C'est le cas de la coutume *contra legem*, le plus grave, et aussi le plus intéressant à considérer au point de vue des principes, car les coutumes dites *præter* ou *juxta legem* ne présentent aucune difficulté théorique sérieuse, puisqu'elles ne sont pas en conflit avec le législateur, les premières *(præter legem)* créant une obligation supplémentaire en dehors de celle qu'impose la loi écrite, les autres *(juxta legem)* n'étant qu'une interprétation conforme et un renforcement de l'œuvre législative issue de l'autorité sociale.

Mais autre chose est le fait matériel d'un usage contraire à la loi, et autre chose la consécration juridique de cet usage sous la forme de *coutume* telle que l'admet le droit, c'est-à-dire comme investie d'une autorité morale et légale, qui tantôt supprime la loi et tantôt lui substitue ou lui ajoute une obligation nouvelle ; et il peut y avoir loin des origines rudimentaires de la coutume à son dernier stade de perfection juridique.

C'est l'histoire de cette évolution que nous raconte M. Wehrlé en ce qui concerne particulièrement « la coutume dans le droit canonique. » Le développement qu'il donne à son plan dépasse quelque peu le cadre qu'annonce le titre de l'ouvrage, de quoi assurément personne ne se plaindra. Il était d'ailleurs tout indiqué qu'il remontât, ne fût-ce qu'en un rapide aperçu, jusqu'aux premières origines du droit « non écrit » dans l'antiquité, et davantage encore nécessaire qu'il fît, sous ce rapport, une étude plus appuyée du vieux droit romain, dont chacun sait que le droit canonique s'est fortement imprégné, quand il n'en a pas recueilli même parfois intégralement l'héritage.

Voici au surplus, pour renseigner le lecteur sur son contenu et le profit qu'il en peut tirer, les grandes divisions de ce gigantesque travail.

Ire Partie : La coutume dans la codification Justinienne ;

IIe P. : La coutume dans le droit canonique primitif du Ier au XIIIe siècle ;

IIIe P. : La coutume dans les *Décrétales* de Grégoire IX ;

IVe P. : La théorie de la coutume depuis la seconde moitié du XIIIe siècle jusqu'au début du XXe siècle ;

Ve P. : La coutume dans le nouveau Code de droit canonique.

Bien que l'auteur ait cru devoir s'astreindre à suivre scrupuleusement l'ordre des siècles, qui tous comparaissent l'un après l'autre, toute cette histoire, en somme, se résume en deux chapitres : la coutume *avant* et *après* le XIIIe siècle. Avant, c'est la période de préparation, de tâtonnements, de précisions qui vont peu à peu s'accentuant et ne trouvent enfin leur formule doctrinale officielle et substantiellement définitive qu'à l'époque de Grégoire IX (1227-1239) au chapitre fameux *Quum tanto* des *Décrétales* (X, I, 4). A partir du XIIe et surtout du XIIIe siècle, le titre *de Consuetudine* devient désormais dans son texte matière d'enseignement classique, objet de commentaires infinis de la part des canonistes et des théologiens, qui l'analysent, l'éclairent, en scrutent la portée pratique dans tous les détails d'une casuistique savante et panachée, sans toutefois rien ajouter ni retrancher d'essentiel à la théorie canonisée par Grégoire IX. Et le nouveau *Code* lui-même (qu'il faut dater de 1918, début de son entrée en vigueur), s'il a donné des précisions utiles sur quelques points accessoires, n'a rien changé à la doctrine communément enseignée par les canonistes sur la nature, les conditions et la valeur juridique de la coutume en droit canonique.

C'est tout plaisir que de suivre, avec M. W. pour guide, les différentes étapes parcourues par la coutume dans ses « ascensions » progressives vers sa forme juridique complète, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Nous avons là un travail de recherches documentaires et de sagace érudition qui fait grand honneur à son auteur. Le sujet, sous son aspect historique, était nouveau, et il n'était certes point facile d'aller dénicher dans l'immense littérature ecclésiastique des Apologistes, des Pères de l'Eglise, du haut moyen âge et de la période théologique moderne, les textes susceptibles d'intéresser la critique au point de vue de l'évolution des pratiques et des idées qui ont finalement abouti à la théorie canonique de la coutume. Les quelques observations qui suivent ne sont point, encore une fois, pour atténuer l'éloge que mérite ce vaste monument d'histoire canonique.

P. 427 : M. Wehrlé s'excuse modestement d'avoir dû limiter le champ de ses recherches, en soi quasi infini. Nous ne sommes pas de son avis, et loin de lui faire grief d'avoir su se borner, nous serions plutôt tenté de trouver qu'il a admis un peu généreusement à son enquête des témoins qui auraient pu sans inconvénient n'y pas figurer. Ainsi, pour ne citer que ceux-là, l'abbé Fleury et d'Héricourt jouissent vraiment d'une trop mince autorité en droit canonique pour qu'on fasse état de leur opinion à propos de la coutume. Mais après tout, *quod abundat non vitiat ;* et ce serait très bien d'avoir fait, pour le XIXe siècle, une large place à Bouix et à Gousset, voire à Puchta

et à Phillips, si l'on n'avait à regretter de voir passé sous silence, ou à peu près, l'enseignement de la brillante phalange des canonistes romains de l'Apollinaire du Collège romain et d'ailleurs, des Santi, des De Angelis, des Luca, etc., qui ont été, plus que les Français et les Allemands, des interprètes autorisés de la pensée de l'Eglise.

P. 91 : M. W. croit avec étonnement que, d'après Gratien (c. 1, *Quo jure,* dist. VIII), « le régime de la propriété individuelle serait dû à l'apparition de la coutume ou de la constitution (de la loi). » Est-ce donc là une formule hardie d'où il soit légitime de conclure que le droit de propriété privée est d'origine purement humaine ? Nullement. S. Thomas a repris à son compte, en substance, le texte de Gratien : *Proprietas possessionum juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ (Summa theol.,* IIa-IIæ, q. LXVI, a. 2).

Mais S. Thomas lui-même, ses commentateurs, et l'enseignement général des sociologues catholiques font remarquer que dans la propriété individuelle il y a deux choses fort différentes à distinguer : le *fait* qui précise et limite l'objet matériel de la propriété, et le *droit* en vertu duquel l'appropriation une fois exercée s'impose inviolablement au respect d'autrui. Le fait est *ab homine,* le droit est *a natura.* Ce qui permet de dire que la propriété individuelle est à la fois, sous deux aspects différents, de droit naturel et de droit humain. C'est là d'ailleurs une distinction courante qui s'impose en beaucoup d'autres questions où sont en jeu simultanément le droit naturel et l'exercice contingent de son application, de sa détermination objective, comme par exemple dans le problème de l'autorité sociale, dont il faut dire qu'elle est *a jure humano* quant à la détermination du sujet qui en est dépositaire, sans qu'elle cesse d'être en soi, en tant qu'autorité sociale, *a natura, a Deo.*

P. 408, 422 : « Y a-t-il dans l'Eglise un droit coutumier proprement dit ? » La question, dit M. W., reste discutable, cette expression « droit coutumier » ne figurant pas dans le *Codex.* — Question de mots, pensons-nous, qui n'intéresse guère les canonistes. S'il est un droit issu de la coutume, quel inconvénient y a-t-il à le dire *coutumier ?* à la condition, toutefois, d'entendre par là un droit *particulier ;* car dans l'état présent de la société catholique, vu aussi la lettre et l'esprit du nouveau Code, il ne semble plus possible d'imaginer désormais un droit coutumier général dans l'Eglise.

P. 411 : « Un jour viendra peut-être où à la notion négative de la coutume *raisonnable* le législateur substituera une notion positive. » — Non, ce jour ne viendra jamais, pour cette péremptoire raison, que le législateur serait bien incapable d'énumérer à priori les modes infiniment nombreux, pour les coutumes, d'être raisonnables.

Raisonnable ici veut dire : qui est en soi légitime, conforme à l'ordre de la raison, sans opposition à la foi ou aux principes fondamentaux de la discipline ecclésiastique, réserve faite, bien entendu, de l'opposition à la loi, qui est l'essence même de la coutume *contra legem.* Pour qu'une coutume soit « raisonnable, » il suffit donc qu'elle soit à priori, en *soi,* œuvre moralement bonne, ou au moins indifférente, et l'on imagine sans peine le nombre indéfini de circonstances où cette condition fondamentale peut se réaliser. Ajoutons que ce n'est pas une « notion négative de la coutume » que donne le can. 27, § 2, mais la simple précision d'un cas particulier où la qualité de *rationabilis* fait défaut à la coutume, c'est-à-dire quand elle est expressément *réprouvée* par le législateur. Du reste, le *Codex,* soucieux, avec raison, d'éviter le superflu dans son texte, n'avait pas à donner une définition positive de la coutume, tant celle-ci est universellement connue et admise *(jus moribus populi introductum, et aliquo legislatoris consensu firmatum),* pas plus qu'il ne s'attarde à définir aucun des termes qui sont dans l'enseignement commun en possession d'une notion doctrinale parfaitement établie et incontestée.

P. 419 : Donnons encore un dernier apaisement aux inquiétudes de M. W. Il constate, à propos de la coutume *contra legem* expressément réprouvée par le *Codex,* qu'elle peut, sous certaines conditions être tolérée, pourvu qu'elle soit *centenaria* AUT *immemorabilis* disent les can. 27 et 30, *centenaria* ET *immemorabilis* dit le can. 5. C'est vrai. Mais que M. W. se rassure ; aucun canoniste n'hésitera à prendre le *et* de la seconde formule au sens disjonctif, et à n'y voir qu'un équivalent de l'*aut* de la première. Rien, en effet, n'est plus certain en droit que l'identité de ces deux titres *centenaria, immemorabilis,* quant au privilège qu'ils confèrent, l'un ou l'autre, à la coutume ; et s'il fallait conclure de ce *et* conjonctif qu'ils sont nécessaires à la fois tous les deux, on arriverait à cette conséquence certainement fausse, qu'une coutume, dont on connaîtrait le point de départ, datant de 200 ans par exemple, ne jouirait pas du privilège, parce que, quoique bicentenaire elle ne serait pas immémoriale, puisqu'elle n'aurait pas cessé, tout au long de son existence, d'être présente dans le souvenir des hommes.

D'aucuns pourront penser, sans irrévérence, que le *et* au lieu de *aut* dans le can. 5 n'est qu'une simple négligence de rédaction, d'ailleurs sans aucune importance aux yeux d'un canoniste averti. Il est plus simple de dire que, malgré son apparente incorrection grammaticale, l'emploi de *et* au sens disjonctif n'est pas rare dans la littérature courante, qui l'admet lorsqu'il s'agit de deux termes pratiquement identiques quant à une fin donnée, de deux causes dont l'une ou l'autre prise à part peut également bien produire un effet déterminé. Au surplus, pour résoudre son doute M. W. n'avait qu'à se reporter à la page 91 (en note) de son volume où il écrit ceci : « Gratien emploie indifféremment la conjonction « et » et la conjonction « ou » pour rapprocher la coutume de la constitution ; c'est sans doute qu'il les identifie l'une à l'autre. » Rien de plus juste, ni qui excuse mieux la divergence matérielle relevée entre le can. 5 et les can. 27 et 30.

P. 418 et ailleurs : M. W. complimente le *Codex* du libéralisme généreux dont il fait preuve dans son titre *de Consuetudine.* Voilà un jugement auquel souscriront difficilement les canonistes qui auront eu à comparer l'ancienne pratique de la coutume avec le régime instauré dans le nouveau droit. Contrairement à ce que donne à supposer notre auteur, le droit coutumier canonique — appelons-le ainsi — a été notablement restreint par le *Codex,* bien loin d'être libéralement élargi. Un bon nombre de coutumes antérieures à 1918 ont été supprimées par réprobation expresse ; l'ancien privilège des coutumes centenaires a été fortement réduit par des conditions nouvelles, beaucoup plus difficiles à réaliser ; l'introduction de coutumes futures devient aussi plus malaisé ; le temps de la prescription a été porté à une date uniforme, relativement éloignée, quarante ans. Bref, le législateur du *Codex* se montre visiblement moins sympathique à la coutume, moins tolérant, que ne l'était l'ancien droit. Et c'est en quoi un canoniste sera tenté de le féliciter chaudement plutôt que de son libéralisme, qui ne laisse en somme subsister du droit coutumier que ce qu'il était à peu près impossible de supprimer. Et cette réforme restrictive, disons-nous, est très sage, très opportune ; elle était très souhaitée, très attendue des praticiens comme des théoriciens du droit canonique, et voici pourquoi.

La coutume, même *contra legem* est assurément un exutoire nécessaire, en certains cas, aux expansions incoercibles des mœurs populaires, à telle enseigne que, malgré la suppression radicale de tout droit non écrit dans nos codes civils modernes, la coutume réapparaît quand même et s'impose, par voie indirecte, sur le terrain de la jurisprudence.

L'Eglise, au contraire, beaucoup plus prudente, meilleure psychologue et plus hautement inspirée que nos

fabricants de lois civiles, s'est de tout temps penchée avec une miséricordieuse bienveillance sur le cœur du peuple, avec la préoccupation d'en modérer au besoin les pulsations, mais aussi de ne point lui faire subir une compression qui mettrait à la fois en danger la vie sociale des hommes, et le respect de l'autorité chargée de les gouverner. Aussi voit-on, au cours des âges, cette grande maîtresse de tradition dans sa doctrine et sa discipline respecter dans une mesure singulièrement large, à l'encontre même de ses propres lois de droit commun, cette forme de la tradition populaire qu'est la coutume. Il n'est pour s'en convaincre que d'admirer dans le beau livre de M. W. le magnifique hommage que l'histoire rend sur ce point-là à l'intelligent libéralisme de l'Eglise.

Mais, il faut savoir froidement en convenir, la médaille a son revers, cette générosité ses dangers. Le premier péril social que présentent les coutumes est la diversité, la discordance, et donc éventuellement le conflit, qu'elles occasionnent entre les pratiques d'un groupe avec celles d'un autre tout voisin, dans le cercle d'une même société, dont l'intérêt majeur pour le bien général, réclamerait au contraire, dans les limites convenables, l'unité de conduite et de gouvernement. Les canonistes, tout comme les historiens du droit civil n'ignorent pas la confusion engendrée autrefois en France et ailleurs par la multiplicité des coutumes régionales divergentes, avec l'extrême difficulté qui en résultait pour la jurisprudence et les tribunaux, dans l'administration de la justice sociale. Et, d'autre part, s'il est vrai que la dispense est, comme parlent les auteurs, *vulnus legis*, on en peut dire autant de la coutume, qui présente toujours l'apparence, souvent même la réalité d'un empiètement de la volonté populaire sur l'autorité sociale, si bien même que, pour parer au danger de ce renversement des rôles, les théoriciens catholiques de la coutume, tout en exigeant, en principe, le consentement du législateur pour sa validité, se voient obligés d'en minimiser l'intervention, jusqu'à se contenter de cette sorte de consentement tacite auquel on a donné le nom de consentement *légal*, lequel n'est en fait que la volonté générale et implicite du « Prince, » d'approuver ou de tolérer tout au moins la coutume qui par ailleurs est en soi « raisonnable. » Pour ces deux motifs, et l'on en pourrait trouver d'autres, l'Eglise, sans être absolument hostile aux coutumes, ne peut que les souhaiter rares, désirer leur disparition, s'opposer prudemment à leur naissance. Or, si elle a eu autrefois, dans l'état social de la catholicité et le régime pratique de son gouvernement universel, des raisons majeures de se montrer sur ce chapitre-là tolérante, l'état général des mœurs populaires a bien changé, et aujourd'hui ces raisons n'existent plus, ou sont en tout cas beaucoup moins « urgentes » que jadis.

Au point de vue catholique, comme aussi dans l'ordre civil, grâce à l'extrême facilité moderne des moyens de communication, un grand mouvement ethnique, presque universel, s'est produit, qui a abouti à l'état présent d'unification croissante des mœurs populaires, en même temps qu'il favorisait la concentration et l'action plus immédiate de l'autorité suprême sur tous les éléments inférieurs de la société. Dans ces conditions, le droit coutumier primitif n'avait plus autant sa raison d'être, et l'Eglise, sans se donner le tort d'aller jusqu'aux suppressions radicales, exagérées, qu'ont brutalement édictées les Codes civils, devait à sa mission de tendre, elle aussi, pour le bien commun, à l'unification légale des temps nouveaux qui est, il faut bien le dire, socialement parlant, un progrès, un régime public de gouvernement préférable, en théorie comme en pratique, aux dispersions et morcellements d'autorité d'autrefois.

Et cela met en relief la haute sagesse dont fait preuve le législateur ecclésiastique dans la rédaction du *Codex*, quand, d'un côté, il laisse discrètement entrebâillée une porte ouverte au droit non écrit — *moribus populi introductum* — alors que, d'autre part, il supprime le plus possible les coutumes existantes, et met de sérieux obstacles à la genèse future de nouvelles coutumes contraires à sa loi.

A toutes les observations qui précèdent, et qui sont plutôt de simples suggestions complémentaires que des critiques, M. W. pourrait répondre d'un mot qu'elles sont d'ordre doctrinal canonique plutôt qu'historique, qu'elles dépassent par conséquent le cadre qu'il s'est tracé, où il n'a voulu exclusivement que faire œuvre d'historien. La réplique serait justifiée, et nous en convenons volontiers. Mais c'est là précisément le reproche que nous adressons à l'auteur, ou, pour parler plus exactement, le regret, que nous laisse la lecture de son livre, merveilleux monument d'érudition et de critique documentaire, que tout curieux d'histoire admirera, comme nous, sans réserve, mais où un canoniste aurait aimé trouver un peu plus de richesse et de maîtrise doctrinale, et, à côté des grandes lignes de l'évolution historique, un peu plus de souci des multiples questions de droit et de morale qui se rattachent au problème canonique de la coutume.

Nous n'avions pas de monographie sérieuse de la coutume ; en voici une enfin, exclusivement historique, qui est bien près d'être parfaite en son genre : nous ne pouvons que chaleureusement féliciter son auteur. Mais qui nous donnera, comme complément de celle-ci, une monographie proprement canonique et morale de la coutume ? M. Wehrlé se révèle canoniste assez averti et compétent pour l'écrire. Souhaitons qu'il ne s'arrête pas à mi-chemin de son entreprise. Nous avons pour gage assuré du nouveau succès qui l'attend la très grande valeur du travail qu'il offre aujourd'hui aux professionnels et amis du droit canonique.

BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. — **Théologie du Nouveau Testament**, par le P. LEMONNYER, O. P., in-12 de 200 p. — **L'Eglise dans les Temps modernes**, par A. LEMAN, in-12 de 200 p. — **Création et Evolution**, par J.-B. SENDERENS, in-12 de 160 p. — Paris, Bloud et Gay ; chaque vol. 10 f.

I. — « Théologie, » déclare le P. Lemonnyer, et c'est à bon droit. Car il s'agit bien ici d'exposer le contenu de la révélation apportée par Jésus lui-même, révélation qui, progressivement assimilée et interprétée, sous la garantie de l'Esprit-Saint, par les chefs de la communauté chrétienne, fait le sujet des livres du Nouveau Testament et compose leur théologie. Fidèle à cette notion très catholique, le P. L. abandonne des distinctions usuelles, susceptibles sans doute d'un sens acceptable, mais qui doivent s'effacer devant l'autorité unique de la vérité révélée : enseignement de Jésus, foi et culte de la communauté primitive, théologie paulinienne, théologie johannique.

C'est une autre division que l'auteur introduit dans son ouvrage, division « en harmonie plus sensible avec cette idée directrice que la révélation apportée par Jésus et l'œuvre de salut réalisée par lui font tout l'objet de la théologie du Nouveau Testament. » Les écrits du N. T. se répartissent en trois groupes : les Evangiles synoptiques, les Epîtres pauliniennes avec les Actes des Apôtres, et les Ecrits johanniques. Or, il semble qu'à chacun de ces groupes corresponde un aspect particulier de la pensée et de l'œuvre de Jésus. « Chacun a son thème, non pas exclusif sans doute, mais principal et caractéristique : pour les Synoptiques, c'est le règne de Dieu et son Fondateur ; pour les épîtres de S. Paul, c'est la nouvelle économie de salut ; pour les écrits johanniques, c'est la personne même de Jésus » (p. 11). L'intérêt de cette considération croît encore de ce fait que les trois thèmes énoncés correspondent substantiellement aux trois étapes par lesquelles les disciples de Jésus s'acheminèrent à la pleine intelligence de la révélation chrétienne ; ils correspondent également à l'économie de cette révé-

lation elle-même, laquelle débuta par la prédication du Règne, se développa en organisation du salut, se consomma en manifestation de la personnalité de Jésus-Christ.

L'ordre logique suit ici l'ordre chronologique et saisit, au vif de sa réalité, le progrès de la révélation. Nous disons bien : ordre logique et ordre chronologique, car « les Synoptiques, quoique légèrement postérieurs (aux épîtres de S. Paul)... prétendent bien rapporter la prédication de Jésus dans ce qu'elle eut de plus accusé et de plus immédiatement saisissable. Les épîtres, par contre, exposent une sotériologie qui, bien que déjà contenue en substance dans la prédication de Jésus, n'eut tout son achèvement qu'avec la mort du Sauveur et les grands événements qui la suivirent. Le quatrième Evangile, lui, rapporte ce qu'il y eut de plus profond et de moins saisissable tout d'abord dans l'enseignement de Jésus. Il est l'œuvre tout ensemble d'un auditeur privilégié et d'un contemplatif qui s'est lentement assimilé les confidences les plus intimes de son Maître. »

Etablie sur ces bases extrêmement saines et solides, la théologie du N. T. nous retrace toute l'économie providentielle de la révélation chrétienne : préparation du Règne de Dieu par le Précurseur ; prédication de ce règne par Jésus ; conditions d'admission en ce règne ; fondateur du règne, Jésus comme Messie et comme Fils de l'Homme. La nouvelle économie de salut apparaît dans la doctrine paulinienne de la justification par la Foi, prélude de l'incorporation au Christ dans le baptême et l'Eucharistie. Puis, c'est l'enseignement de S. Paul sur la « vie nouvelle » dans le Christ : l'homme nouveau ; les vertus, les charismes, la vie elle-même de cet homme nouveau. Enfin l'espérance chrétienne nous est manifestée dans son objet, la gloire, et son accomplissement collectif, au jour du jugement et de l'avènement de N.-S. Primauté de ce règne du Christ ? Oui, tout au moins dans ce qui en est la condition présente, l'Eglise catholique. C'est encore S. Paul qui donne, au Christ, le titre de Seigneur, qui qualifie le Fils de Dieu selon la nature humaine et, partant, la personne du Fils de Dieu. Ce titre de « Fils de Dieu, » soit dans les Synoptiques, soit dans S. Paul, marque ordinairement une filiation naturelle, plaçant le Fils sur le même plan divin que le Père. Mais le mystère du Fils de Dieu, du Christ lumière et vie, venu du Père, nous plonge, avec le prologue de S. Jean, dans le mystère éternel du Verbe et nous conduit à la contemplation de l'ineffable Trinité.

Ainsi, dans un volume de moins de deux cents pages, l'auteur a su faire une admirable synthèse de toute la révélation chrétienne du N. T. « Esquisse de la théologie du N. T. quant à ses données explicites, » conclut-il trop modestement. Esquisse très suffisante cependant pour nous donner une idée nette de la révélation de Jésus-Christ. Cette révélation, « en sa présentation évangélique et apostolique, déborde de toutes parts les cadres et les formules où on tente de l'enfermer. Son homogénéité, d'une part, est manifeste. Sa transcendance, d'autre part, ne l'est pas moins » (p. 192).

II. — En écrivant *L'Eglise et les Temps modernes*, M. le chanoine A. Leman, nouveau Doyen de la Faculté de Théologie de Lille, a voulu « exposer succinctement, mais exactement et complètement, quelle a été l'histoire de l'Eglise dans la période des temps modernes, période qui s'ouvre avec la Renaissance et se clôt à la Révolution française. » L'auteur a pleinement réussi dans le but qu'il s'était assigné. Bien qu'il ait été obligé de condenser singulièrement son récit, il a su résoudre le difficile problème de n'omettre aucun trait essentiel et de composer cependant une œuvre alerte et de lecture attrayante et facile. Tout en demeurant pleinement objectif comme il sied à un historien, M. L. sait, à l'occasion, mettre en évidence la mission surnaturelle et le caractère divin de l'Eglise catholique. S'il met en relief la nécessité d'une réforme dans l'Eglise au XVI^e siècle, il n'omet pas de faire ressortir les efforts des Papes, et de son livre ressort cette idée consolante qu'au milieu des tribulations morales et doctrinales qui ont assailli l'Eglise du XVI^e au XVIII^e siècle, celle-ci a su faire son devoir et s'est sauvée par elle-même, c'est-à-dire par l'assistance divine qui ne lui a point fait défaut.

Le livre de M. Leman est l'œuvre d'un bon historien doué du sens catholique : ce n'est pas un éloge si banal...

III. — Le volume de M. Senderens aborde, au double point de vue scientifique et religieux, le problème de l'évolution et du transformisme en regard du dogme de la création. Depuis plusieurs années un grand apaisement s'est fait chez les théologiens catholiques : il suffit de comparer les manuels d'il y a trente ans à ceux qui paraissent aujourd'hui pour constater que de part et d'autre, du côté de la biologie et du côté de la théologie, on s'est mieux compris et l'on est arrivé à trouver un terrain d'entente. L'*Ami* a déjà pris position, dans cet apaisement d'un conflit ancien, en rendant compte à ses lecteurs du livre de M. G. Goury, *Origine et évolution de l'homme* (1928, p. 322, suiv.). A côté de l'évolutionnisme matérialiste, il existe un évolutionnisme spiritualiste, tout à fait compatible avec les données de la foi. C'est à montrer cette compatibilité que s'attache le nouveau volume de M. J.-B. Senderens, dans la collection de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses. »

En admettant, à l'origine du monde, l'hypothèse d'une matière cosmique douée de mouvement et d'énergie, il faut expliquer d'où vient cette matière, et d'où lui vient son mouvement et son énergie. La matière ne saurait être éternelle, et les thèses monistes sont incapables de livrer le secret de son mouvement et de son énergie. Avec les plus grands savants, fondateurs de l'astronomie moderne ou auteurs des théories cosmogoniques, avec Képler, Newton, Descartes, Laplace, Faye, Henri Poincaré, M. Senderens estime que l'origine de la matière et de ses énergies réclame l'intervention divine. Bien plus, cette intervention est postulée par l'ordre admirable qui règne dans cette multitude de mondes jetés à travers l'immensité de l'espace. Et la conclusion de cette première partie est nette : « Il n'y a que deux manières d'expliquer l'apparition du Cosmos : l'Evolution d'une matière éternelle ou la Création. Or, la matière n'est pas éternelle et, le serait-elle, son évolution mécanique ne saurait rendre compte de l'ordre qui règne dans l'Univers. Donc le Cosmos a été créé et pourvu de ses énergies par un Etre infini que les auteurs des diverses Cosmogonies mettent, comme nous l'avons vu, à la base de leurs systèmes » (p. 45).

Quelle que soit l'origine de notre Terre, qu'elle ait dérivé ou non d'une nébuleuse passée à l'état de liquide incandescent et peu à peu scorifié à sa surface, ce qui paraît bien établi, c'est que le refroidissement de la terre fut successif et qu'en conséquence la Vie n'y est apparue que longtemps après l'époque de la première formation terrestre. D'où vient la vie ? Problème dont la solution engage un conflit entre monistes et dualistes. Mais ici encore, le monisme est impuissant à donner la vraie solution. La première forme de vie qui se manifeste est la vie du végétal. Or, « partout se retrouve dans le végétal cette force spéciale distincte des énergies physico-chimiques et que l'on peut appeler *force végétative* ou principe vital. C'est par elle que s'opère la fécondation de l'ovule, la formation de l'embryon, la germination de la graine, le développement de la plantule, et c'est elle aussi qui préside à l'ascension de la sève, à la digestion, à l'absorption, à l'assimilation et à la respiration de la plante.

Distincte des forces matérielles, la force végétative ne saurait provenir de la matière et c'est par conséquent en dehors de la matière que se trouve son ori-

gine et que l'on doit chercher son auteur. Ses merveilleuses opérations ne peuvent s'expliquer que par une cause étrangère et par un être intelligent qui les ayant prévues a eu la puissance de créer de toutes pièces et d'adjoindre à la matière la force capable de les accomplir... »

De même, la vie animale ne peut s'expliquer que par une force animale, une « âme » très supérieure et irréductible à la force végétative de la plante, dont elle se sépare totalement en tant que principe de la sensation et du mouvement. L'origine de l' « âme animale » ne peut donc s'expliquer que par une Création. « C'est le Créateur qui a doté les cellules animales de cette force qui leur est spéciale, principe à la fois de la vie végétative, de la sensibilité et du mouvement, en même temps que principe directeur dans la multiplication et la distribution des cellules de manière à réaliser pour chaque organisme le type que le Créateur lui a assigné ; principe aussi de l'évolution animale (si tant est qu'elle existe), et dont le transformisme... ne peut pas se passer » (p. 97).

Et voici un nouvel aspect — le plus intéressant peut-être — de l'exposé de M. Senderens. Le transformisme ne s'occupe pas précisément de l'origine de la vie, il prend comme point de départ un ou quelques germes primitifs vivants d'où seraient nées toutes les espèces. Les transformistes athées prétendent se passer de Dieu pour expliquer ces évolutions ; mais ils ont toujours été, en fait, le petit nombre. A la base de leur système les deux fondateurs du transformisme, Lamarck et Geoffroy-St-Hilaire, mettent un Dieu Créateur qui directement ou indirectement, par un conseil de sa providence ou par une force immanente à la matière, a communiqué aux espèces le mouvement évolutif jusqu'à la limite marquée par l'invariabilité des formes actuellement existantes : « On peut concevoir une puissance créatrice, déclare M. Bouvier, président de l'Académie des Sciences, tirant des corps bruts les êtres vivants les plus simples, non toutes les espèces séparément depuis l'amibe jusqu'à l'Homme. Cette Puissance perd-elle de sa grandeur en faisant surgir les espèces les unes des autres à partir des premières qu'elle a tirées de la substance inerte ? Et si, par cette voie, elle a fait naître l'homme, n'a-t-elle point en réalité, comme le dit la Genèse, formé celui-ci de la poussière de la terre ? » Dieu serait ainsi la cause première de la formation des espèces et les facteurs de l'évolution, eux-mêmes créés par Dieu, ne feraient qu'obéir à sa direction. On sait qu'une telle conception était celle de S. Augustin et souriait assez à S. Thomas aux années de son premier enseignement (voir *Ami* 1928, p. 326). Ce rapprochement du transformisme et du créationnisme serait encore plus sensible, dit M. J.-B. S. « si, au lieu d'une forme ou de plusieurs formes absolument identiques constituant les racines et la souche d'un seul arbre généalogique, on admettait un certain nombre de ces arbres. » Au lieu d'une seule espèce de germes, Dieu en aurait créé plusieurs qui seraient les racines et les souches de ces arbres dans chacun des deux règnes, végétal et animal.

Quant à l'homme, son âme se présente comme absolument irréductible à une évolution de la vie inférieure. La raison, avec les trois facultés qui relèvent d'elle : liberté, langage conventionnel et invention ; la spiritualité et l'immortalité de l'âme, postulent, pour chaque âme, une création directe de Dieu. Mais ici, le livre de M. J.-B. S. présente une lacune considérable. Et le corps humain ? D'où vient-il ? Le transformisme doit-il exclusivement lui appliquer ses lois ? Mais alors comment aboutir à un couple unique et primitif ? La question n'est pas résolue ; elle n'est même pas posée. Et c'est là une lacune regrettable. Ajouterons-nous que, dans l'hypothèse transformiste, ce point précis est le seul vulnérable aux yeux des exigences de l'orthodoxie ? Nous nous en sommes expliqués longuement jadis (*Ami* 1923, p. 129) et il est inutile d'y revenir.

LITURGIE

Q. — 1° D'après le P. Hægy, l'hostie destinée à être exposée dans l'ostensoir immédiatement après la messe, doit être consacrée à cette même messe. Or, nous avons ici exposition solennelle du Saint-Sacrement le dimanche qui suit le premier vendredi du mois ; d'autre part, nous avons aussi un salut avec l'ostensoir ce premier vendredi. Il faudrait donc, régulièrement, purifier la lunule le lendemain du premier vendredi du mois, et consacrer une autre hostie le dimanche suivant, à la messe qui précède l'exposition.

Y a-t-il véritablement obligation de le faire ?

2° Selon le même auteur, pendant l'exposition du Saint-Sacrement, la table de l'autel doit toujours rester libre.

Faut-il entendre cela uniquement de l'autel fixe, ou bien aussi de l'autel portatif ou mobile, qui ne consiste que dans la pierre sacrée ?

3° Je ne vois pas très clair dans le *Manuel de Liturgie* du P. Hægy, quand il s'agit de la décoration de l'autel aux messes et offices des morts. Il parle de la croix et des chandeliers, mais non pas des fleurs. *Quid ?*

4° Le voile huméral du porte-mitre doit-il être de la couleur du jour, ou bien toujours blanc ?

5° Est-il permis de mettre un drap vert ou violet sur le prie-Dieu du préfet apostolique, dans sa préfecture, comme on fait pour l'évêque ?

6° Ceux qui ont droit au rochet doivent, en principe, prendre un surplis pour l'administration des sacrements. On prétend néanmoins que l'usage permet de les administrer avec le rochet. Est-ce vrai ?

7° Est-il permis de garder sous l'autel où se trouve le Saint-Sacrement certains objets du culte, comme chandeliers, vin de messe, vases pour fleurs, etc. ?

R. — Ad I. A l'ouverture des prières des Quarante-Heures dans chaque église et le jour de la fête du Saint-Sacrement, on doit régulièrement consacrer à la messe solennelle l'hostie qui, aussitôt après celle-ci, va être exposée publiquement ou portée en procession. (Cérém. des év., l. II, c. XXXIII, n. 15 et 31 ; Rituel, tit. IX, c. V, n. 2 ; *Instr. Clem.*, § XIX). Cependant, comme le fait observer le P. Hægy à propos de la fête du Saint-Sacrement [1], on tolère qu'en vertu d'une coutume immémoriale, on célèbre le matin une messe basse pour l'exposition, puis, plus tard, la messe solennelle.

Dans les circonstances analogues, il est toujours louable de consacrer à la messe solennelle qui précède immédiatement l'exposition publique ou la procession du Saint-Sacrement l'hostie qui sera placée dans l'ostensoir [2] ; mais on n'y est pas strictement obligé. (Cf. S. R. C., 11 janv. 1928) [3].

Ad II. L'*Ami* a rappelé maintes fois qu'à l'autel où le Saint-Sacrement est publiquement exposé, la place normale du luminaire n'est pas sur la table même de l'autel, mais sur le gradin postérieur de celui-ci, de part et d'autre du trône d'exposition [4]. Telle est la disposition pratiquée dans les églises de Rome.

Or, comme l'*Ami* l'a dit naguère [5], cette dispo-

[1] *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 460, note.

[2] Martinucci (*Man. sacr. cærem.*, l. II, c. XXXIX) suppose v. g. que l'on procède ainsi, dans les églises cathédrales, pour la procession du Saint-Sacrement du troisième dimanche du mois.

[3] Voir *Ami* 1928, p. 234-236, et 911.

[4] Cf. *Ami* 1923, p. 206 et 768 ; 1924, p. 509 ; 1925, p. 284 ; 1927, p. 639.

[5] Cf. *Ami* 1923, p. 768, col. 2, note 2.